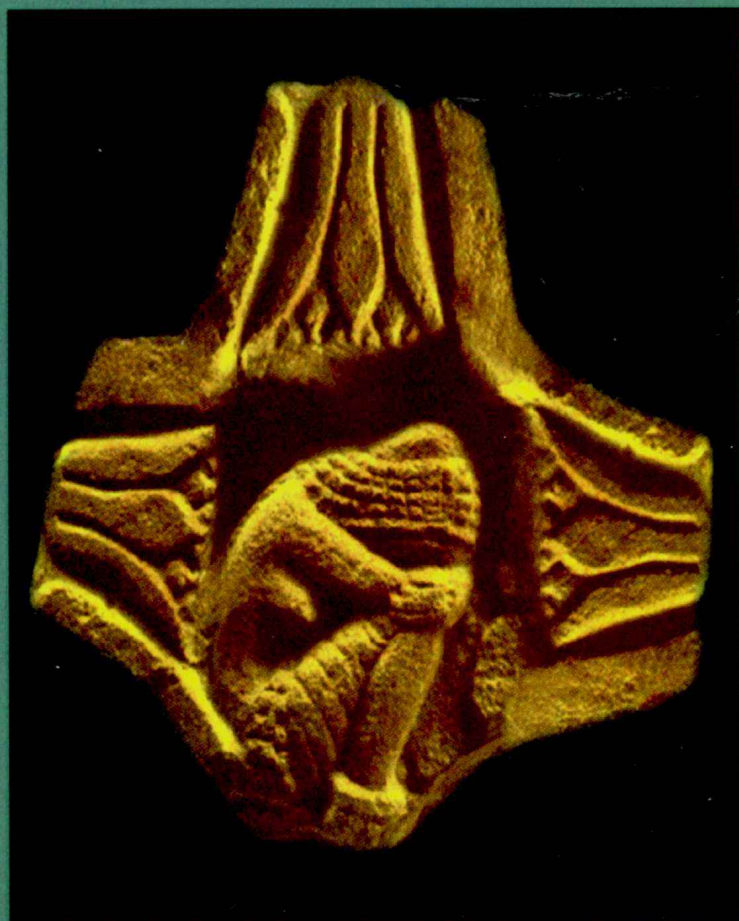


KANĀDA

Vaiśeṣika Sūtra

FILOSOFIA REALISTĂ A INDIEI ANTICE



EDITURA  HERALD

KANĀDA

Vaiśeṣika Sūtra

Traducere din sanskrită, introducere,
comentarii și index sanskrit:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

EDITURA  HERALD
București

Cuprins

INTRODUCERE.....	3
I. CONSIDERAȚII ISTORICE.....	3
II. FILOSOFIA ȘCOLII Vaišeșika.....	10
Ontologia și cosmologia; sistemul categorial.....	10
Viziunea spiritualistă asupra Universului	15
Antropologia școlii	17
Motivația soteriologică a demersului filosofic	20
Soteriologia școlii Vaišeșika.....	22

Vaišeșika-SŪtra

I. Finalitatea etică și discriminarea categorială	27
II. Substanțele, atributele și acțiunile: aspecte cauzale	29
Substanțele, atributele și acțiunile: enumerare	29
Caracteristici comune ale substanțelor, atributelor și acțiunilor.....	32
Relații de cauzare între substanțe, atribute și acțiuni.....	33
Substanțele, atributele și acțiunile: definiții	34
Substanța și atributele: cauze ale substanței, atributelor și acțiunilor ...	36
Acțiunea – cauză a conjuncției, disjuncției și impulsului, însă nu și cauză în raport cu substanțele	36
Efecte ale unor cauze plurale	37
Teoria cauzalității.....	38
III. Universalii și particularii.....	40
Universalii și particularii, existența.....	40
Existența.....	42
IV. Substanțele și ATRIBUTELE	45
IV. 1. Atributele caracteristice ale fiecăreia dintre cele cinci substanțe materiale	45
IV. 2. Aerul.....	46
Posibilitatea de a cunoaște o substanță în mod inferențial, pe baza caracteristicilor sale	46
Inferarea existenței aerului pe baza atributelor de tip tactil.....	47
Aerul ca substanță eternă, caracterizată de multiplicitate și imperceptibilă	47
Natura aerului – cunoscută pe baza revelației	48
IV. 3. Eterul	50
Respingerea teoriei Sāmkhya referitoare la considerarea eterului drept un mediu al mișcării.....	50
Inferarea existenței eterului pe baza existenței sunetului	51

Eterul ca substanță eternă, unitară și separată	52
IV. 4. Atribute ce aparțin exclusiv unor anumite substanțe	53
IV. 5. Timpul	54
IV. 6. Spațiul	56
IV. 7. Natura sunetului	57
Incertitudinea	57
Argumente în favoarea naturii de atribut a sunetului	58
Argumente împotriva caracterului etern al sunetului	59
Argumente aduse de MîmăMsă în favoarea eternității sunetului	61
Respingerea teoriilor despre eternitatea sunetului din MîmĂMsĂ	61
V. Substanțele psihice (sinele și mintea)	63
V. 1. Inferarea existenței sinelui pe baza existenței experiențelor cognitive	63
Respingerea interpretării materialiste a cunoașterii din școala Cărvăka	64
V. 2. Tipuri de inferență	65
Tipuri de inferență eronată	66
Tipurile corecte de inferență	66
Inferențe eronate	68
Inferarea, în modalități valide, a existenței propriului sine și a sinelui celorlalți	69
V. 3. Sinele și mintea	70
Mintea	70
Inferarea sinelui ca agentul volitiv responsabil de activitățile individului	72
Sinele ca substanță eternă	73
Obiecție referitoare la posibilitatea inferării existenței sinelui și respingerea acestei obiecții	73
Respingerea identificării sinelui cu corpul și a caracterului perceptibil al sinelui; sinele ca referent al termenului „eu”	75
Multiplicitatea sinelui	78
VI. Condițiile percepției	79
Substanțele eterne și cunoașterea lor inferențială	79
Caracterul particular, determinat, al entităților non-eterne	79
Condițiile producerii percepției	81
VII. Corpurile	83
Corpurile – constituite din elementul pământ	83
Cele două tipuri de corpuri	85
VIII. Acțiunile / mișcările	87
AcțiuniLE voluntare ale sinelui	87
Efecte accidentale, involuntare, ale acțiunilor voluntare	88
Acțiunile voluntare ale sinelui	88
Mișcările pe verticală	88
Mișcări ne-precedate de vreo intenție	89
Mișcările elementelor lipsite de voință	89
Mișcările produse în cadrul unor activități magice	89
Explicarea mișcărilor unei săgeți	91
Mișcările produse în entitățile constituite din elementul pământ	91

Mișcările apei.....	92
Mișcările focului și cele ale aerului; geneza și disoluția Universului	93
Acțiunile sinelui și transmigrația	94
Întinericul ca non-existență.....	96
Elementele lipsite de mișcare.....	97
Atributele, spațiul și timpul: lipsite de mișcare, dar cauze ale mișcării	97
IX. Etica și soteriologia vedică	99
IX. 1. Etica vedică.....	99
Originea divină a Vedei	99
Caracterul personal al meritului și al de-meritului	100
Maleficitatea	100
Prescripții referitoare la atitudinea ce trebuie adoptată față de alți oameni	101
IX. 2. Soteriologia vedică.....	103
Rezultatele vizibile, materiale, ale acțiunilor și cele invizibile, de natură spirituală	103
Cauze ce produc merit și cauze ce produc de-merit.....	104
Asceza, drept condiție necesară a producerii elevației spirituale ..	105
Apariția dorinței ca urmare a experimentării plăcerii.....	105
Transmigrația	106
Eliberarea.....	107
X. Atributele (dimensiunea, unitatea, separația, conjuncția, disjuncția, depărtarea, apropierea)	108
X. 1. Atributele eterne și cele tranzitorii	108
Caracterul etern al atributelor elementelor eterne și caracterul non-etern al atributelor elementelor non-eterne	108
Pre existența atributelor obiectelor din lut în cauzele lor	109
X. 2. Tipurile de dimensiune.....	110
Minusculul și magnitudinea	110
Dimensiunea ca atribut	112
Dimensiunile eterne și dimensiunile non-eterne	113
Substanțele CARE AU DIMENSIune imperceptibilă.....	114
X. 3. Unitatea și separația	116
Unitatea și separația: prezentare	116
Non-existența unității și a separației cauzei și efectului.....	117
X. 4. Conjuncția și disjuncția	118
Conjuncția și disjuncția: prezentare	118
Relația dintre cauză și efect – distinctă de conjuncție și DE disjuncție	119
Caracterul convențional al legăturii dintre cuvânt și obiect; imposibilitatea explicării acestei relații ca o conjuncție	120
X. 5. Depărtarea și apropierea.....	122
XI. Inherența	124
XII. Cunoașterea	127
XII. 1. Diferitele tipuri de cunoaștere.....	127
Cunoașterea: prezentare retrospectivă.....	127

Cunoașterea substanței, atributelor, acțiunilor, a universalului și a particularului.....	128
Non-existența unei relații cauzale între diferitele instanțieri ale cunoașterii.....	129
Alte tipuri de cunoaștere.....	130
Obiectele cunoașterii.....	131
Respingerea teoriei vedântine a quintuplicării	131
Asocierea univocă dintre fiecare substanță și câte un anumit tip de senzație	131
XII. 2. Tipuri speciale de cunoaștere.....	132
Cunoașterea non-existenței; tipurile de non-existență.....	132
Perceperea non-existenței	135
Percepția supra-normală.....	137
Cunoașterea inferențială.....	139
Termenul mediu.....	141
Cunoașterea lipsită de un obiect actual (memoria, visul).....	141
Cunoașterea lipsită de un obiect actual (ne-cunoașterea, cunoașterea eronată).....	142
Percepția supra-normală.....	142
XII. 3. Plăcerea și durerea; diferența dintre acestea și cunoaștere	143
XIII. Cauzalitatea.....	146
Substanțele-cauză.....	146
Acțiunile-cauză.....	147
Atributele-cauză.....	147
Alte tipuri de cauză.....	147
XIV. Contextul religios al filosofiei Vaiṣeṣika	149
Index sanskrit.....	150
Bibliografie	155

Notă asupra ediției

Textul sanskrit redat în această lucrare urmează îndeaproape ediția lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām (1995), *Vaiśeṣika Darśan. Saral bhāṣānuvād va vyākhyā sahit*, Bareilly: Saṃskṛti Saṃsthān. Traducerea a fost efectuată, inițial, după această ediție; ulterior, a fost revizuită după versiunea mai bună a lui Archibald Edward Gough (1975), *The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda*, Delhi: Munshiram Manoharlal. În urma acestei confruntări, traducerea câtorva versete a fost revizuită. Acolo unde au existat diferențe în numerotația versetelor sau în împărțirea textului în versete, s-a dat preferință versiunii lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām.

Pentru realizarea versiunii în limba română au mai fost consultate următoarele ediții: traducerea în hindi a lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām, traducerea engleză a lui Gough și traducerea engleză a lui Nandalal Sinha (1923), *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Allahabad: The Sacred Books of the Hindus.

Au fost consultate trei comentarii clasice ale textului: *Upaskāra* al lui Śaṅkara Miśra, *Vivṛtti* al lui Jayanārāyaṇa și *Bhāṣya* al lui Candrakānta. Întrucât textul este foarte lapidar, în unele cazuri doar cu ajutorul acestor comentarii s-a putut reconstrui sensul unora dintre versete.

Titlurile și subtitlurile care apar în text ne aparțin.

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Victor Zugravu

Procesare text & tehnoredactare
Alexandru Leicescu

INTRODUCERE

I. CONSIDERAȚII ISTORICE

Conform unei clasificări ce a dobândit consacrarea încă din perioada clasicilor, sistemele filosofice indiene se împart în două mari grupe: cele ortodoxe (*āstikā*) și cele heterodoxe (*nāstikā*), standardul ortodoxiei fiind dat de modul de raportare la tradiția vedică. Există șase sisteme ortodoxe, care acceptă validitatea Vedelor, și trei sisteme heterodoxe, care nu își fundamentează propriile doctrine pe tradiția vedică. Vaiśeṣika aparține categoriei sistemelor ortodoxe, alături de Nyāya, Yoga, Sāṃkhya, Mīmāṃsā și Vedānta; categoria sistemelor heterodoxe include budhismul, jainismul și școala materialistă Cārvāka-Lokāyata.

Deși în ultimă instanță obiectivul sistemului Vaiśeṣika este unul soteriologic, metoda școlii constă în primul rând într-o abordare analitică a realității, care se va concretiza într-un sistem cosmologic amplu dezvoltat. Filosofia școlii realizează o structurare categorială a Universului, subordonată totuși unui obiectiv de natură soteriologică. În timp, Vaiśeṣika va fi asociată cu școala logicistă Nyāya, asocierea mergând până la apariția unui sistem sincretic, Nyāya-Vaiśeṣika. La acest sistem, Vaiśeṣika va contribui cu elaborările cosmologic-metafizice iar Nyāya cu cele de natură logico-epistemică.¹

Numele „*Vaiśeṣika*” provine de la termenul „*viśeṣa*” – „particularitate”, un termen important pentru sistemul filosofic al școlii, însă rațiunile pentru care școala a ajuns să fie

¹ Analize asupra modului în care s-a realizat sinteza între școlile Nyāya și Vaiśeṣika în Dasgupta 1997:301-305, Prabhavananda 1979:205-206, Keith 1921:29-33.

cunoscută sub acest nume sunt greu de precizat.¹ O posibilă explicație ar fi aceea că, datorită orientărilor sale pluralist-realiste, școala a trebuit să accentueze destul de mult asupra „particularităților”, asupra „specificului” (*viśeṣa*) fiecărei categorii a existenței; de la acest accent pus asupra „specificității” (*vaiśeṣika*) experienței ar putea proveni și denumirea sub care școala a devenit cunoscută. S-a emis și ipoteza cum că ar exista o înrudire între atomismul susținut de Vaiśeṣika și denumirea școlii; filosofia acestei școli consideră că fiecare atom reprezintă o individualitate absolută, o particularitate ireductibilă (*viśeṣa*). De-a lungul timpului, în polemici le dintre diversele sisteme filosofice indiene, atomismul a fost considerat drept elementul doctrinar definitoriu al școlii Vaiśeṣika. De altfel, și numele lui Kaṇāda a fost uneori interpretat ca „cel care se hrănește cu atomi” (*kana-bhuk*), dovadă a statutului definitoriu ce i-a fost atribuit atomismului în raport cu școala Vaiśeṣika.

Autorul celui mai vechi text al școlii, *Vaiśeṣika Sūtra*, este Kaṇāda, cunoscut și ca „Ulūka” („bufnița”), „Aulukya”, „Kāśyapa”. Numele „Kaṇāda” sugerează faptul că ar fi vorba despre un ascet care se hrănea cu boabe de cereale rămase neculese de pe câmp; aceasta reprezintă o interpretare mai verosimilă a compusului „*kana-bhuk*”, de la care ar proveni numele „Kaṇāda”, decât aceea care pune în legătură acest compus cu filosofia atomistă pe care Kaṇāda o expune în *Vaiśeṣika Sūtra*.

Nu se cunoaște nimic despre viața lui Kaṇāda, cel puțin nu pe baza unor surse credibile. *Vāyu-purāṇa*, un text antic ce cuprinde istorii legendare ale Indiei, îl plasează pe Kaṇāda undeva în zona Gujaratului de astăzi, mai precis, într-o localitate denumită „Prabhāsa”, în apropiere de Dvārka. Același text sugerează o datare puțin verosimilă a lui Kaṇāda, mai precis anul 1300 î.Ch..²

Deși nu se cunoaște nimic sigur cu privire la Kaṇāda, este cert că *Vaiśeṣika Sūtra* reprezintă unul dintre cele mai vechi texte filosofice ale Indiei. Dovadă în acest sens stau caracterul arhaic al anumitor concepții ce pot fi întâlnite pe parcursul

¹ O discuție asupra numelui „*Vaiśeṣika*” la Hiriyanna 1994:225.

² Keith 1921:20-21.

II. FILOSOFIA ȘCOLII VAIȘEȘIKA

Ca orice școală filosofică din India, și sistemul Vaișeșika are un obiectiv soteriologic și anume eliberarea individului. Vaișeșika ia naștere în mediile brahmane, în mediile preoțimii vedice și, în esență, reflectă interesul membrilor acestei caste în a găsi un răspuns la întrebările legate de finalitatea ultimă a vieții.

Sistemul filosofic al școlii se inserează în contextul ideologic al Indiei antice, probabil pre-budhiste, și nu încearcă atât să producă o revoluție în acest context, cât, mai degrabă, să elaboreze și să detalieze anumite aspecte ideologice tradiționale, ținând în special de sistemul cosmologic. În plan etic, soteriologic și religios, școala preia în general o tradiție deja existentă.

Caracteristică școlii este o anumită „moderație”, atât în ceea ce privește analiza cosmologică cât și în privința atitudinii soteriologice. Vaișeșika nu propune o filozofie radicală, o reducere ontologică profundă, care ar depăși cu mult opinia simțului comun și care ar descoperi teorii ontologice radicale, ci, mai degrabă, cosmologia sa se articulează pe fondul unei metafizici realist-pluraliste destul de apropiate de ontologia asumată, într-un mod implicit, de simțul comun.¹

ONTOLOGIA ȘI COSMOLOGIA; SISTEMUL CATEGORIAL

Ontologia școlii Vaișeșika este pluralistă, în sensul că se acceptă existența unei multitudini de entități independente și ireductibile, care fac obiectul clasificărilor școlii.

La nivelul său fundamental, această clasificare distinge șase (sau șapte) categorii (*padārtha*). Kaṇāda consideră că tot ceea ce există poate fi subsumat uneia dintre cele șase categorii: substanța (*dravya*), atributul (*guṇa*), acțiunea (*karma*), universalul (*sāmānya*), particularul (*viśeṣa*) și inherența (*samavāya*). După Kaṇāda, toți ceilalți autori Vaișeșika vor suplimenta această listă cu o nouă categorie, non-existența (*abhāva*), despre care discută și Kaṇāda, însă fără a o considera o categorie aparte (vezi *Vaiśeṣika Sūtra*, IX. 1. 1-IX. 1. 10).

¹ Riepe 1995:234-235; Hiriyanna 2005:85-86; Potter 1995:1,43-49.

Clasificarea entităților, la autorii ulteriori lui Kaṇāda, distinge, la nivelul său fundamental, două clase: existența (*bhāva*) – care include cele șase categorii acceptate de Kaṇāda – și clasa non-existenței (*abhāva*), care include doar categoria non-existenței.¹

Această structură categorială scoate în evidență abordarea moderată a școlii Vaiśeṣika. Se poate considera că, în bună măsură, ontologia acesteia reflectă ontologia pre-filosofică a simțului comun. Autorii școlii nu încearcă să efectueze o reducere ontologică radicală a categoriilor realității, așa cum sunt acestea descoperite de simțul comun; nu se încearcă reducerea pluralității la un principiu unic (așa cum încercau upanișadele), nu se încearcă reducerea a tot ceea ce există la conștiință, la idee sau la elementele fizice, materiale, ale Universului. Vaiśeṣika nu pune în discuție existența multiplelor obiecte descoperite de simțul comun; consideră că registrul existenței este constituit atât din entități de natură fizică, materială (substanța, atributele și acțiunile) sau de natură ideatică, noetică (universalul și particularul) cât și din relații între toate acestea (inherența). Ontologia școlii nu încearcă să efectueze vreo reducere filosofică a realității, dar nici nu alunecă într-un realism simplist; realitatea este constituită nu doar din „obiecte”, considerate în mod discret, ci și din relații între acestea. Entitățile nu sunt abordate doar într-o manieră analitică, ci și dintr-o perspectivă sintetică.

Vaiśeṣika este un sistem de filosofie realistă, însă nu și materialistă; școala consideră ca fiind reale atât entitățile fizice, materiale, cât și cele de natură spirituală, noetică (sinele/ sufletul – *ātman*, mintea – *manas*, atributele de tip noetic) sau având o natură abstractă (inherența – *samavāya*, universalii – *sāmānya*, particularii – *viśeṣa*).

Două dintre substanțele admise de sistemul realist al școlii sunt de natură psihică, spirituală, noetică. Acestea sunt sufletul/sinele (*ātman*) și mintea (*manas*). Filosofia Vaiśeṣika reprezintă o formă de realism moderat, care nici nu reduce natura psiho-spirituală la o funcție a anumitor compuși fizici, nu consideră conștiința drept o funcție specială a corpului (așa

¹ Sistemul categorial al școlii Vaiśeṣika analizat în Madhavananda 1996:6-7,19-23, Dasgupta 1997:313.

Unul dintre elementele defînitorii ale ontologiei Vaišeṣika este teoria sa atomistă. Toate entitățile materiale care au dimensiuni limitate, toate obiectele percepute nu reprezintă altceva decât combinații de atomi (*aṇu*, *paramāṇu*). Nu este tocmai ușor de înțeles cum concepeau autorii Vaišeṣika atomul;¹ se considera că acesta este imperceptibil, existența sa fiind cunoscută în mod inferențial. Dimensiunea atomică, forma atomică, „*pārimāṇḍalya*” în terminologia specifică a școlii, era considerată drept o sferă infinitezimală. Probabil că s-a ajuns la ideea de sferă tocmai datorită caracterului nedeterminat al acestei forme. Se accentuează, în textele școlii, asupra faptului că atomii sunt lipsiți de magnitudine, însă este dificil de precizat dacă prin această lipsă a magnitudinii se avea în vedere o adevărată lipsă a dimensiunii, a extensiei atomilor (care în acest caz ar fi avut un statut apropiat de cel al punctelor matematice), sau doar o dimensiune infinitezimală, care îi făcea inaccesibili percepției.

Prin combinația atomilor luau naștere substanțele compuse, având dimensiuni limitate, determinate, și care pot fi cunoscute prin percepție.² Din combinația a doi atomi rezulta un compus binar (*dvyāṇuka*), iar din combinația a trei atomi, unul triadic (*tryāṇuka*). Compusul binar era considerat a fi imperceptibil, însă cel triadic era considerat drept unitatea perceptibilă minimală, cel mai mic compus având „magnitudine” (*mahat*, *mahattva*). Autorii clasici ai școlii nu speculează prea mult în legătură cu motivele pentru care combinația de doi atomi este încă imperceptibilă, dar cea de trei atomi poate fi percepută, și nici asupra modului în care trei entități lipsite de magnitudine pot da naștere, prin combinație, unei entități având magnitudine.³

¹ Pentru discuții asupra „atomilor” (*paramāṇu*) școlii Vaišeṣika, vezi Trigunait 1983:106, Panda 1996:7, Hiriyanna 2005:87-89, Keith 1921: 211-215, Chatterji 1912:29-31, Potter 1995:80.

² Procesul combinării atomilor, detaliat în Hiriyanna 1994:240-241, Klostermaier 1994:390.

³ O interpretare interesantă a acestei idei poate fi găsită la un autor modern, Chatterji 1912:29-30; acesta susține că atomii ar reprezenta puncte geometrice, puncte absolut fictive (ca argument pentru acest statut al atomilor ar putea fi adusă imperceptibilitatea lor, nevoia de a postula existența lor pe temeuri strict teoretice), iar combinația de trei atomi ar avea dimensiune și ar fi perceptibilă din simplul motiv că reprezintă un obiect

VIZIUNEA SPIRITUALISTĂ ASUPRA UNIVERSULUI

Vaišeșika preia din contextul filosofic și cultural al Indiei antice și o anumită viziune „spiritualistă” asupra Universului. Condiția umană nu reprezintă o simplă apariție accidentală, ce a luat naștere în mod contingent la nivelul cosmosului; mai degrabă, existența Universului și condiția umană sunt strâns asociate prin faptul că se susține că Universul ar reprezenta un produs al Karmei produse prin actele de voliție ale ființelor.

Ceea ce dă seama de nașterea, devenirea și distrugerea Universului nu sunt legi de natură fizică, mecanică, ci legi având o natură moral-spirituală. Vaišeșika susține că toți atomii (*anu*, *paramānu*) cât și cele patru substanțe infinite – sinele, eterul, spațiul și timpul – sunt eterne; totuși, constituirea Universului, constituirea substanțelor compuse, se produce în mod ciclic. Ciclicitatea apariției și distrugerii Universului este, de altfel, o teorie cosmologică consacrată a Indiei antice. Responsabile de constituirea unui nou ciclu de existență a Universului sunt întipăririle karmice, *adrșta* („[cauzele] imperceptibile”). Cuvântul „*adrșta*” reprezintă un termen din vocabularul tehnic al școlii și are un sens a cărui complexitate trece dincolo de ideea de „[cauză] imperceptibilă” (acesta fiind sensul literal al termenului). *Adrșta* este totuna cu Karma filosofiei brahmane; este vorba despre acele „întipăriri” pe care le lasă orice acțiune sau act de voliție al unei ființe, care, ulterior, sunt responsabile de orice altă experiență a acelei ființe.¹ Școala Vaišeșika, într-un mod poate ușor superficial și simplist, include *adrșta* în categoria atributelor sinelui (*ātmaḡuṇa*).

Întipăririle karmice au un rol cauzativ la nivel cosmic; existența și dinamica Universului, orice fenomen, există fiind cauzate, în ultimă instanță, nu atât de o necesitate mecanică, fizică, ci de una de tip moral. Toate fenomenele din Univers se produc ca urmare a existenței acestor întipăriri karmice sau

tridimensional, un obiect concret. Este totuși greu de precizat în ce măsură interpretarea sa chiar parafrazează, într-o terminologie modernă, gândirea arhaică a autorilor Vaišeșika.

¹ Un studiu detaliat asupra conceptului de „*adrșta*” în Krishan 1997:149-151.

Vaišeṣika preia sistemele cosmologice ale tradiției vedice și, ca atare, consideră că ființele nu reprezintă altceva decât întrupări ale sinelui determinate de întipăririle karmice, de „meritul” (*dharma*) acumulat de fiecare sine. Sinele transmigrează și se încarnează în mod succesiv într-un mare număr de corpuri, de ființe, în conformitate cu întipăririle sale karmice, iar acest proces durează până în momentul în care sinele atinge eliberarea. Categoria ființelor nu este restricționată la oameni, ci include și animalele (nu însă și plantele) cât și întreaga sferă a zeităților, a ființelor mitologice. În cosmologia indiană tradițională condiția de zeu nu reprezintă un dat absolut, ci o condiție temporară, dobândită de un sine ca urmare a meritelor sale extra-ordinare.¹

MOTIVAȚIA SOTERIOLOGICĂ A DEMERSULUI FILOSOFIC

Întregul sistem filosofic al școlii Vaišeṣika, cu toate elaborările sale cosmologice, are în final o funcție soteriologică. Starea de înlănțuire se produce din cauza existenței unei erori, din cauza identificării sinelui cu corpul și cu stările acestuia, și considerării atributelor sinelui ca aparținând în mod esențial sinelui și nu ca reprezentând atribute accidentale ale acestuia.² Așadar, era firesc ca și demersul de eliberare să fie tot de natură cognitivă. Mai precis, acest demers constă în cunoașterea adevăratei naturi a sinelui și, prin aceasta, în respingerea identificării eronate a acestuia.³

Întregul edificiu dogmatic al școlii servește, în ultimă instanță, elucidării adevăratei naturi a sinelui. Cosmologia foarte complexă a școlii este, de asemenea, subordonată acestui ideal soteriologic, nereprezentând un scop în sine. Interacțiunea strânsă dintre sine și univers făcea ca ceea ce se petrece în univers să aibă relevanță pentru om; înțelegerea adecvată a mecanismelor Universului și a modului în care se realizează relația acestuia cu ființa umană avea drept scop

¹ Jha 1982:599-601, Keith 1921:254,258-259.

² Discuții asupra statutului „ignoranței” (*ajñāna*) în școala Vaišeṣika, în Hiriyanna 1994:265, Prabhavananda 1979:206.

³ Potter 1995:18-19,28-33.

dar care, ulterior, se transformă într-un exercițiu filosofic-intelectual.

SOTERIOLOGIA ȘCOLII VAIȘEȘIKA

Școala Vaișeșika se constituie într-o perioadă caracterizată de o anumită ambiguitate în ceea ce privește finalitatea soteriologică. Este vorba despre coexistența a două sisteme soteriologice distincte: cel tradițional, vedic, care considera existența paradisiacă obținută ca rezultat al unor practici ritualice adecvate drept finalitate a omului, și cel nou, propus de brahmanismul upanișadic, care vedea în eliberarea obținută ca rezultat al practicilor ascetice finalitatea ființei umane. Deși în unele texte cele două sisteme sunt văzute ca rivale, adesea s-a încercat combinarea lor; astfel de încercări, care în general se rezumă la acceptarea ușor necritică și lipsită de prea multe elucidări a ambelor, pot fi frecvent întâlnite în Upanișade.

Vaișeșika merge și ea pe linia sincretismului dintre cele două tradiții. Practica spirituală constă atât din elemente ce țin de vechea religie vedică cât și din elemente ascetice ce țin de nou apărutul curent al Upanișadelor. Sincretismul între practicile religioase, ritualice, care vizează obținerea unor recompense de natură pur lumească (în general, se are în vedere reîncarnarea, după moarte, într-un registru paradisiac), și cele ascetice, care vizează purificarea și eliberarea individului de tot ce este fenomenal, se realizează susținându-se că obținerea unor merite deosebite printr-o practică ritualică conformă cu prescripțiile vedice ar reprezenta un preambul, o etapă premergătoare indispensabilă a demersurilor de tip ascetic ce vizează eliberarea. Tot aceasta este și explicația pe care, de regulă, au dat-o și autorii vedanțini în această privință. De altfel și Kaṇāda, în versetul I. 1. 2 și I. 1. 4 indică existența meritului (*dharma*) drept una dintre condițiile ce trebuie îndeplinite pentru a dobândi acces la cunoașterea salvatoare și pentru a o putea cultiva pe aceasta.¹

¹ Vezi Bhatt (1976) și Keith 1921:257, pentru discuții asupra relației dintre merit (*dharma*) și salvare în școala Vaișeșika. Pentru relația dintre

inert și e lipsit chiar și de cunoaștere, de conștiință sau de beatitudine.¹

Vaiśeṣika asociază toate atributele, în mod univoc, cu condiția înlănțuită și cu experiențele specifice ale acestei condiții; nu există, pentru această școală, o formă pură, absolută, a conștiinței sau a beatitudinii, care nu ar dispărea în momentul atingerii eliberării și care ar constitui chiar esența condiției eliberate, așa cum considerau autorii brahmani. Ca argument în favoarea acestei poziții, unii autori ai școlii arată că experiența plăcerii are, în mod inerent, corpul ca suport; totodată se remarcă faptul că plăcerii îi este asociată, în mod inerent, dorința, acțiunea, implicarea în manifestare (VI. 2. 11-VI. 2. 12), ceea ce face ca experiența plăcerii să fie incompatibilă cu condiția eliberată.

Sinele nu își pierde multiplicitatea în momentul eliberării; condiția eliberată presupune existența unei multiplicități de sine/suflete individuale care, deși sunt în egală măsură lipsite de atribute, de caracteristici, de determinatii, se mențin totuși ca entități având autonomie ontologică. Vaiśeṣika târzie acceptă existența unui sine suprem (*īśvara*), însă nu consideră că eliberarea ar consta dintr-o disoluție a sufletelor individuale în acest sine suprem, așa cum susținea brahmanismul.

Ovidiu Cristian Nedu

¹ Pentru caracterul strict negativ al modului în care este considerată condiția eliberată în școala Vaiśeṣika, vezi Bronkhorst 1993:63-64, Prasad 2008:368-369, Hiriyaṇa 1994:265-266, 2005:102-104, Prabhavananda 1979: 206-207, Keith 1921:251-252, Chatterji 1912:69-70,87.

VAIŚEŚIKA SŪTRA

reîncarnarea într-o lume paradisiacă), ci la o anumită „puritate a conștiinței” (*cittaśuddha*).¹ Starea de elevație (*abhyudaya*) despre care vorbește *Vaiśeṣika Sūtra* ar consta mai degrabă dintr-o eminență cognitivă, dintr-o deschidere a conștiinței către cunoașterea eliberatoare.

tadvacanādāmnāyasya prāmāṇyam | I. 1. 3 |

I. 1. 3. Autoritatea textelor sacre se datorează faptului că acestea au fost proclamate [în mod divin].

Vaiśeṣika este o școală „ortodoxă” (*āstika*), care acceptă autoritatea revelației vedice. Versetul I. 1. 3, situat la începutul textului, este aproape identic cu versetul X. 2. 10, situat la finalul textului. Această dublă ocurență, la începutul și la sfârșitul scrierii, ar putea fi un indiciu al importanței pe care autorii școlii o acordau fundamentării propriei lor doctrine pe revelația vedică.

dharmaviśeṣaprasūtād dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānām sādharmyavaidharmyābhyām tattvajñānānniḥśreyasam | I. 1. 4 |

I. 1. 4. Binele suprem [ia naștere] prin producerea unui anumit merit, prin cunoașterea realității, prin [cunoașterea] similarităților și a diferențierilor de la nivelul categoriilor, [adică] de la nivelul substanței, atributelor, acțiunii, universalului, particularului și inherenței.

Vaiśeṣika, ca de altfel majoritatea școlilor de filosofie indiană, susține că eliberarea se realizează prin obținerea unei anumite cunoașteri (accesul la această cunoaștere eliberatoare fiind mediat de existența unui anumit merit).²

Cunoașterea avută în vedere de autorii școlii este cea a adevăratei naturi a sinelui (*ātman*) și a diferențierii sale de atributele (*guṇa*) și acțiunile (*karma*) care îl înlănțuie în experiență. Pentru o discuție detaliată asupra acestui aspect, vezi *Introducere*!

¹ Gough 1975:309.

² Dasgupta 1997:360.

vyatirekāt | I. 1. 22 |

I. 1. 22. Deoarece este diferită [de ele].

EFECTE ALE UNOR CAUZE PLURALE

dravyāṇām dravyaṃ kāryaṃ sāmānyam | I. 1. 23 |

I. 1. 23. Efectul comun al mai multor substanțe este o substanță.

Versetele I. 1. 23-I. 1. 30 discută despre efectele ce iau naștere în urma unor cauze multiple.

În traducerea versetelor I. 1. 23, I. 1. 24, I. 1. 27, I. 1. 28 și I. 1. 30 apar sintagmele „mai multor substanțe”, „mai multor acțiuni”, „mai multor conjuncții”, „mai multor forme”, „mai multor acțiuni”. În versiunea sanskrită nu există niciun adjectiv cu sensul de „mulți”, însă substantivele determinate apar la plural, ideea de multiplicitate fiind astfel sugerată printr-un procedeu gramatical și nu printr-unul lexical. Pluralul sanskrit oferă o sugestie de multiplicitate mult mai accentuată decât în cazul limbii române întrucât folosirea sa este mai rară și e restrânsă la acele situații unde sublinierea pluralității este imperios necesară.

guṇavaidharmyāṇna karmanām karma | I. 1. 24 |

I. 1. 24. Întrucât este de alt tip decât atributele, acțiunea nu este [un efect] al mai multor acțiuni.

Versetele I. 1. 23 și I. 1. 24 reafirmă ideile exprimate în I. 1. 9-I. 1. 11. Chiar dacă în acest pasaj nu se afirmă în mod explicit că efectul mai multor atribute este tot un atribut, acest lucru e susținut în mod explicit în versetul I. 1. 10, cât și în mod indirect în versetul I. 1. 24, unde faptul că acțiunile nu pot avea ca efect tot o acțiune este explicat pe baza distincției dintre acțiuni și atribute (care astfel trebuie să poată da naștere tot unui atribut, ca efect).

Acțiunea conduce întotdeauna la o conjuncție sau la o disjuncție, prin care acțiunea în cauză e anihilată; astfel, este exclus ca o acțiune să poată da naștere tot unei acțiuni.

dvitvaprabhṛtayaḥ ca saṃkhyāḥ pṛthaktvasaṃyogavibhāgāśca | I. 1. 25 |

I. 2. 7. Existența este cea datorită căreia sunt existente substanțele, atributele și acțiunile.

Afirmația lui Kaṇāda cum că substanțele, atributele și acțiunile sunt existente datorită inherenței universalului „existență” în ele a dat naștere, în textele ulterioare ale școlii, întrebării dacă celelalte trei categorii recunoscute de școala Vaiśeṣika, adică universalii (*sāmānya*), particularii (*viśeṣa*) și inherența (*samavāya*), sunt și ele „existente”. Este clar că, în accepțiunea pe care Kaṇāda o atribuie termenului „existență”, acest universal nu poate fi aplicat universalilor și particularilor, aceștia fiind lipsiți de prezența altor universali sau particulari la nivelul lor, și nici inherenței, aceasta fiind tocmai relația prin care universalul „existență” este asociat entităților cărora li se aplică. Eventuala prezență a „existenței” la nivelul inherenței ar fi necesitat o altă relație de inherență care să dea seama de asocierea „existenței” și inherenței și astfel s-ar fi ajuns la o situație de regresie la infinit.

Așadar, este evident că, în accepțiunea considerată de Kaṇāda, „existență” caracterizează doar substanțele, atributele și acțiunile, însă fără ca această restricționare a sensului termenului „existență” să implice irealitatea sau un nivel mai scăzut de realitate a celorlalte trei categorii admise de școala Vaiśeṣika.

dravyaḡaṇakarmabhyo 'rthāntaraṃ sattā | I. 2. 8 |

I. 2. 8. „Existență” are un sens diferit de „substanță”, „atribut”, „acțiune”.

ḡaṇakarmasu ca bhāvān na karma na ḡaṇaḡ | I. 2. 9 |

I. 2. 9. Deoarece se găsește în atribute și în acțiuni, [existența] nu este nici acțiune, nici atribut.

sāmānya viśeṣābhāvena ca | I. 2. 10 |

I. 2. 10. Și datorită non-existenței universalului și particularului [în existență]

anekadravyavattvena dravyatvamuktam | I. 2. 11 |

I. 2. 11. Substanțialitatea este explicitată prin intermediul unor multiple cazuri de substanțe.

„Cazuri de substanțe” (*dravyavattva*) – literal, „naturi caracterizate de substanțialitate”.

II. 2. 9. Deoarece nu există în cele eterne dar există în cele non-eterne, „timp” face referință la cauze.

IV. 6. SPAȚIUL

În sistemul școlii Vaiśeṣika, termenul „*dis*” desemnează spațiul relativ, poziția, localizarea relativă, direcția. Spațiul absolut, mediul în care există toate obiectele este *ākāśa*, tradus prin „eter”. Motivele pentru care am optat pentru această traducere a celor doi termeni au fost explicate în pasajul II. 1. 28-II. 1. 31. Obiectele există laolaltă în eter (*ākāśa*), însă spațiul (*dis*) este acela care dă seama de existența unor relații spațiale între ele. Aceasta reprezintă o perspectivă originală asupra modului de a concepe spațiul, întrucât autorii școlii acceptă atât existența unui spațiu absolut cât și pe aceea a unui spațiu relativ.¹ *Dis* (spațiul) este considerat drept o substanță aparte tocmai pentru că este ireductibil la orice altă substanță, inclusiv la *ākāśa* (eter). Conform școlii Vaiśeṣika, eterul, spațiul absolut, nu ar reuși să dea seama de existența relațiilor spațiale dintre diferitele lucruri. Tocmai din acest motiv este nevoie de o nouă substanță care să dea seama de relaționarea spațială a tuturor obiectelor limitate.²

Spațiul reprezintă o substanță omniprezentă (prin aceasta, făcând posibilă inter-relaționarea spațială a tuturor lucrurilor), eternă (deoarece nu este compusă), unitară, în ciuda faptului că se arată în moduri diverse (II. 2. 12-II. 2. 13). Nu poate fi cunoscut prin percepție, ci doar în mod inferențial.

ita idamiti yatastaddiśyaṃ liṅgam | II. 2. 10 |

II. 2. 10. „Acela este departe de acestea” – acestea sunt indiciile spațiului.

dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | II. 2. 11 |

II. 2. 11. Substanțialitatea și eternitatea [sa] sunt explicate prin intermediul aerului.

¹ Expuneri mai detaliate asupra distincției dintre *dis* și *ākāśa* în școala Vaiśeṣika, în Panda 1996:367-368, Chatterji 1912:60-61, Keith 1921:236-237.

² Discuții asupra spațiului (*dis*), așa cum este acesta considerat în școala Nyāya-Vaiśeṣika, în Sinha 1934:141, 147-148, Madhavananda 1996:61-65, Jha 1982:147-148, Keith 1921:235-237, Chatterji 1912:58-61, Potter 1995:91-93.

V. SUBSTANȚELE PSIHICE (SINELE ȘI MINTEA)

Alături de cele șapte substanțe fizice, materiale, amintite anterior, școala Vaiśeṣika mai acceptă existența a încă două substanțe de natură spirituală, psihică, noetică. Acestea sunt sinele (*ātman*) și mintea (*manas*).

Sinele reprezintă substratul ultim al oricărui individ uman. Pentru o discuție mai pe larg asupra modului în care școala Vaiśeṣika consideră sinele, vezi *Introducere*.

V. 1. INFERAREA EXISTENȚEI SINELUI PE BAZA EXISTENȚEI EXPERIENȚELOR COGNITIVE

Conform școlii Vaiśeṣika, existența sinelui (*ātman*) nu îi este relevată individului direct, prin percepție, ci este cunoscută doar indirect, în mod inferențial.¹

Vaiśeṣika Sūtra elaborează două linii de argumentare majore pentru inferarea existenței sinelui; aceste două tipuri de raționament vor fi preluate și în literatura ulterioară a școlii, dobândind o anumită consacrare.

Primul argument pornește de la constatarea existenței unor atribute precum cunoașterea (*buddhi*), dorința (*icchā*), repulsia (*dveṣa*), voliția (*prayatna*), plăcerea (*sukha*), durerea (*duḥkha*); întrucât orice atribut necesită o substanță în care să poată fi stabilit, și aceste atribute trebuie să fie stabilite într-o anumită substanță. În plus, această substanță nu poate fi niciuna din cele cinci substanțe materiale întrucât, în starea lor generală, acestea sunt lipsite de conștiință și de oricare dintre atributele psihice. Faptul că doar în cazul ființelor aceste substanțe există fiind însoțite de atribute psihice sugerează existența, la nivelul ființelor, a unei substanțe speciale, care să constituie substratul atributelor psihice.

Cel de-al doilea raționament prin care este inferată existența sinelui va fi elaborat în versetul III. 2. 4.

¹ Pentru discuții mai ample asupra sinelui și a modului în care se realizează cunoașterea sinelui în școala Vaiśeṣika, vezi Sinha 1934:224-226, Tigunait 1983:107-109, Madhavananda 1996:78-79, Keith 1921:238-240, 246, Chatterji 1912:62-64.

Versetele III. 1. 1-III. 1. 2 formulează cel dintâi raționament, prin care se inferă existența sinelui pe baza existenței experienței senzoriale, care necesită un substrat, o substanță în care să fie stabilită.

prasiddhā indriyārthāḥ | III. 1. 1 |

III. 1. 1. Obiectele simțurilor sunt bine stabilite.

indriyārthaprasiddhirindriyārthebhy 'rthāntarasya hetuḥ | III. 1. 2 |

III. 1. 2. Obiectele bine stabilite ale simțurilor reprezintă dovada pentru [afirmarea existenței] unui obiect diferit de obiectele simțurilor.

RESPINGEREA INTERPRETĂRII MATERIALISTE A CUNOAȘTERII DIN ȘCOALA CĀRVĀKA

După ce versetele III. 1. 1-III. 1. 2 au stabilit necesitatea existenței unei substanțe în care să fie stabilite atributele de natură noetică, versetele III. 1. 3-III. 1. 6 resping posibilitatea ca această substanță să fie vreuna dintre cele cinci substanțe materiale. Totodată, este respinsă teoria școlii materialiste Cārvāka-Lokāyata, care consideră conștiința, cunoașterea și toate celelalte entități sau experiențe de tip noetic drept funcții sau efecte ale corpului unei ființe. La modul generic, pasajul respinge posibilitatea ca atributul cunoașterii să se producă la nivelul unei substanțe materiale, fie că este vorba despre obiectele percepute, fie că este vorba despre corp.

Versetul III. 1. 3 este foarte eliptic, însă comentatorii textului îl explicitează arătând că argumentul eronat avut în vedere este acela care susține că experiența cognitivă (efectul în care există cunoaștere, despre care se vorbește în III. 1. 5) și-ar avea originea la nivelul unor substanțe fizice (cauzele lipsite de cunoaștere, despre care se vorbește în III. 1. 4).

Textele ulterioare ale școlii vor formula argumente elaborate și extensive împotriva tezelor materialiste ale școlii Cārvāka.¹

so 'napadeśaḥ | III. 1. 3 |

III. 1. 3. Acesta este un argument eronat.

kāraṇāññānāt | III. 1. 4 |

III. 1. 4. Deoarece cauzele sunt lipsite de cunoaștere.

¹ O discuție amplă asupra acestor argumente, în Chakrabarti (1991).

Versetul afirmă un lucru foarte general și astfel și posibilitatea asocierii sale cu un tip sau altul de inferență este una destul de deschisă. Comentatorii clasici ai textului nu fac nicio astfel de asociere, ci doar explică și exemplifică cele afirmate în verset.

Ar putea fi vorba despre explicitarea primelor două tipuri de inferență, cea bazată pe o conjuncție (*saṃyogin*) și cea bazată pe o relație de inherență (*samavāyin*), întrucât în ambele cazuri, pe baza existenței unei anumite entități, este inferată existența unei alteia care fie că de regulă se găsește în conjuncție cu prima, fie că inheră în aceasta.

prasiddhi pūrvakatvādapadeśasya | III. 1. 14 |

III. 1. 14. [Acestea] reprezintă argumente corecte deoarece sunt precedate de stabilirea [dovezii].

Deși *Vaiśeṣika Sūtra* nu menționează aici termenul „vyāpti” – „pătrundere [a termenului mediu (*hetu*) în probandum (*sādhya*)]”, „concomitență invariabilă [între termenul mediu și probandum]” (așa cum a fost adesea tradus), unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) consideră că versetul ar face referire la acest concept care va face obiectul unor ample dezbateri în textele ulterioare ale școlii. Mai precis, în interpretarea lor, versetul consideră că ceea ce caracterizează un argument corect este faptul de a fi fundamentat pe baza unei cunoașteri prealabile a acestei relații de concomitență invariabilă între termenul mediu și probandum. Interpretarea lor este corectă, deși este puțin probabil ca autorul textului *Vaiśeṣika Sūtra* să fi avut într-adevăr în vedere aici conceptul de „vyāpti” – „pătrundere”, „concomitență invariabilă”, chiar și într-o accepție mai puțin elaborată din punct de vedere filosofic. Ideea concomitenței invariabile îi era cunoscută lui Kaṇāda, însă probabil că nu și termenul „vyāpti”.

INFERENȚE ERONATE

aprasiddho'napadeśaḥ | III. 1. 15 |

III. 1. 15. Când [dovada] nu e stabilită, argumentul este unul eronat.

asan sandigdhaścānapadeśaḥ | III. 1. 16 |

III. 1. 16. Când [dovada] este non-existentă sau îndoielnică, argumentele sunt unele eronate.

na tu śarīraviśeṣād yajñadattaviṣṇumitrayorjñāna viśayaḥ |
III. 2. 17|

III. 2. 17. Însă obiectul cunoașterii referitoare la Yajñadatta și la Viṣṇumitra nu [este determinat de] particularitățile corpurilor [lor].

ahamiti mukhyogyābhyāṃ śabdavadvyātirekāvyabhicārādviśe-
ṣasiddhernāgamikaḥ | III. 2. 18 |

III. 2. 18. [Obiecție]: Deoarece particularitățile [implicate în conceptul de] „eu” sunt stabilite ca fiind principale, ca fiind adecvate, [deoarece sunt stabilite] într-un mod distinct, lipsit de îndoială, la fel ca în cazul sunetului, [cunoașterea sinelui] nu ține [doar] de revelație.¹

Kaṇāda răspunde la obiecția ridicată în versetele III. 2. 15-III. 2. 16 la fel cum a mai făcut-o anterior, adică arătând că entitatea care constituie referentul pronumelui de persoană I singular, „eu” (*aham*), este, în mod fundamental, în mod principal (*mukhya*), o entitate aparte, distinctă de corp. Doar în mod figurat (*upacāra*) îi pot fi atribuite acestui sine cunoscut ca referent al termenului „eu” caracteristici specifice corpului, cum ar fi mișcarea.²

Literal, „*mukhya*” înseamnă „principal”; sensul lui „*mukhya*” este opus sensului lui „*upācara*” („exprimare figurată”, „metaforă”). „*Upacāra*” se referă la un sens secundar, pe când „*mukhya*” se referă la sensul de bază avut în vedere prin cuvântul respectiv. Întrucât există și o astfel de cunoaștere „naturală” a sinelui, revelația nu reprezintă singura sursă pe baza căreia se ia cunoștință de existența sinelui, deși revelația depune mărturie în această privință. Textul compară, dintr-o perspectivă epistemică, recunoașterea sensului termenului „eu” cu percepția sunetului (*śabda*), întrucât atât sensul lui „eu” cât și sunetul perceput depun mărturie cu privire la existența unei anumite substanțe (sinele – *ātman*, respectiv eterul – *ākāśa*; pentru inferarea existenței eterului pe baza sunetului, vezi

¹ Traducerea acestui verset urmează versiunea sanscrită din ediția lui Gough.

² Pentru discuții mai ample asupra sensului principal și asupra sensului figurat al unui termen, vezi Madhavananda 1996:158-165, Nedu 2002:248-249!

VI. CONDIȚIILE PERCEPȚIEI

SUBSTANȚELE ETERNE ȘI CUNOAȘTEREA LOR INFERENȚIALĂ

Capitolul IV. 1 discută despre condițiile producerii percepției (*pratyakṣa*).

Versetele IV. 1. 1 – IV. 1. 3 arată că existența substanțelor eterne (adică cele patru substanțe de dimensiune infinită – sinele, timpul, spațiul și eterul, precum și substanțele atomice – mintea și atomii celor patru substanțe materiale) este inferată pe baza existenței efectelor lor. Pasajul nu afirmă explicit imposibilitatea percepției lor, însă această imposibilitate este susținută în mod ferm în școala Vaiṣeṣika. După cum se va arăta în următoarele versete, percepția este posibilă doar în cazul unor obiecte având magnitudine, dimensiuni determinate, și astfel atât substanțele infinitezimale cât și cele de dimensiune infinită sunt excluse din sfera perceptibilului.

Unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) au considerat că în această secțiune Kaṇāda discută doar despre atomi (*paramāṇu*), nu și despre celelalte substanțe eterne și imperceptibile. Restricționarea lor nu își găsește însă niciun temei, nici în text și nici în contextul de idei.

sadakāraṇavannityam | IV. 1. 1 |

IV. 1. 1. Ceea ce este etern este existent și lipsit de cauză.

tasya kāryaṃ liṅgam | IV. 1. 2 |

IV. 1. 2. Indiciile existenței [sale] sunt efectele sale.

kāraṇabhāvād kāryabhāvaḥ | IV. 1. 3 |

IV. 1. 3. Existența efectului este datorată existenței cauzei.

CARACTERUL PARTICULAR, DETERMINAT, AL ENTITĂȚILOR NON-ETERNE

Conform școlii Vaiṣeṣika, singura formă de distrugere este dezintegrarea în părți componente; așadar, a fi non-etern este totuna cu

VII. CORPURILE

CORPURILE – CONSTITUITE DIN ELEMENTUL PĂMÂNT

Versetele IV. 2. 1-IV. 2. 5 expun o teorie consacrată a școlii Vaiśeṣika, potrivit căreia corpurile vii (*śarīra*) ar fi constituite doar din elementul pământ (*prthivī*), ele putând cel mult să interacționeze cu celelalte elemente.¹

Totuși, literal, versetul IV:2. 1 vorbește despre „efectele substanțiale (*kāryadravya*) ale pământului și ale celorlalte (*prthivyādi*)”, sugerându-se prin aceasta că s-ar discuta și despre celelalte substanțe. Restul capitolului, până la versetul IV. 2. 5, confirmă faptul că, în ciuda vechimii sale, textul expune teoria clasică a școlii potrivit căreia un corp ar fi constituit doar din substanța pământ. Versetele IV. 2. 2 și IV. 2. 3 resping posibilitatea ca el să fie constituit dintr-o conjuncție de 5 sau 3 elemente. Astfel că prezența lui „*ādi*” („și altele”, „și ale celorlalte”) în acest verset reprezintă fie o eroare de redactare sau de copiere, fie ar putea fi pusă în legătură cu „obiectele” (*viśaya*) despre care se vorbește în ultima parte a versetului și care, spre deosebire de corp și de simțuri, pot consta și din alte elemente decât pământul. După ce respinge ipotezele alternative ale altor școli, Kaṇāda concluzionează că orice corp este constituit dintr-o conjuncție de atomi de pământ.

*tat punaḥ prthivyādikāryaṁ dravyaṁ trividhaṁ śarīrendriya-
viśaya saṃjñakam | IV. 2. 1 |*

IV. 2. 1. În continuare, efectele substanțiale ale pământului și ale celorlalte [substanțe] sunt de trei feluri și sunt cunoscute drept „corp”, „simț” și „obiect”.

Vaiśeṣika Sūtra nu intră în detalii referitoare la statutul simțurilor; literatura ulterioară a școlii consideră că simțurile (*indriya*) sunt diferite de corp (*śarīra*), diferite de organele senzoriale propriu-zise, acestea constituind doar locus-ul simțurilor, dar fără să se și identifice cu ele. Fiecare simț este constituit dintr-o singură substanță specifică și, totodată, fiecare simț servește, în mod exhaustiv, la perceperea substanței sau a atributelor substanței din

¹ Vezi Madhavananda 1996:43-49, Keith 1921:228-229.

VI. 1. 2. Funcția denumirilor din Brāhmaṇa este un indiciu clar [al faptului că elaborarea Vedei are drept antecedent cunoașterea].

buddhipūrvodadātiḥ | VI. 1. 3 |

VI. 1. 3. Oferirea [unei ofrande] are drept antecedent cunoașterea.

tathā pratigrahaḥ | VI. 1. 4 |

VI. 1. 4. Și, tot astfel, primirea.

CARACTERUL PERSONAL AL MERITULUI ȘI AL NON-MERITULUI

ātmāntaraguṇānāmātmāntare'kāraṇatvāt | VI. 1. 5 |

VI. 1. 5. [Meritul este personal] deoarece atributele unui sine nu cauzează [nimic] într-un alt sine.

MALEFICITATEA

Axiologia școlii Vaiśeṣika, ca de altfel întreaga axiologie a tradiției vedice, este mai degrabă religioasă decât etică, în sensul că binele și răul sunt definite în primul rând în raport cu respectarea anumitor prescripții religioase (ritualice chiar) și nu în raport cu practicarea anumitor virtuți etice.¹ Respectarea ritualului vedic este baza axiologiei și nu conformarea cu un anumit sistem moral.

În acest sens, unii comentatori clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) au dat versetelor VI. 1. 6-VI. 1. 9 o interpretare mai „religioasă”, diferită de interpretarea mai degrabă „etico-morală” pentru care am optat în prezenta traducere.

Astfel, cuvântul „*bhojana*”, din VI. 1. 6, tradus prin „delectare”, este interpretat de Śaṅkara Miśra drept „hrănire [a cuiva]”, „oferire de hrană [cuiva]”, iar termenul „*duṣṭa*” – „rău”, „corupt” este considerat ca referindu-se la un brahman decăzut. Sensul versetului ar fi acela că de pe urma ofrandei de hrană făcută unui brahman, act religios prescris în Veda, nu rezultă niciun fel de merit dacă acel brahman este o persoană coruptă. Conform cu această interpretare, versetele VI. 1. 6-VI. 1. 9 ar discuta situațiile în

¹ Pentru concepțiile etice ale școlii Vaiśeṣika, vezi Prabhavananda 1979:206, Hiriyanna 2005:104-105, Keith 1921:255, Potter 1995:2,34.

și „magnitudine” nu este aceeași cu cea în care figurează corespondentele lor, adică „non-percepția” și „percepția”. Textul vorbește despre „cazul celor minuscule și a celor având magnitudine” și despre „percepție și non-percepție”, asocierea dintre acestea realizându-se însă prin încrucișare.

kāraṇabahutvācca | VII. 1. 9 |

VII. 1. 9. [Magnitudinea este produsă] datorită unei multiplicități de cauze [minuscule].

ato viparītamaṇu | VII. 1. 10 |

VII. 1. 10. Opus acesteia este ceea ce e minuscul.

aṇumahaditi tasmin viśeṣabhāvāt viśeṣābhāvācca | VII. 1. 11 |

VII. 1. 11. „Minuscul” și „având magnitudine” [se folosesc] cu referire la ceva datorită non-existenței unei particularități, respectiv datorită existenței particularității.

Traducerea română a acestui verset are în vedere interpretarea potrivit căreia magnitudinea se referă la existența unei dimensiuni particulare (*viśeṣa*), relative, determinate, pe când, în cazul a ceea ce este minuscul, o astfel de dimensiune particulară, relativă, lipsește.

Totuși, topica versiunii sanskrite sugerează mai degrabă o asociere între ceea ce e minuscul și existența unei anumite particularități, respectiv între ceea ce are magnitudine și non-existența respectivei particularități (*viśeṣa*). Particularitatea care ar putea fi avută în vedere, în cazul în care acesta este sensul intenționat de Kaṇāda, ar putea fi acea particularitate absolută (*atyantaviśeṣa*) pe care o are orice atom și care lipsește în cazul substanțelor compozite.

Am preferat prima interpretare deoarece este mai bine încadrată în context, are mai multă relevanță filosofică și este cea pentru care optează, chiar dacă nu în moduri foarte clare, și comentatorii clasici ai textului.

ekakālatvāt | VII. 1. 12 |

VII. 1. 12. Deoarece [doar] una [este experimentată] într-un anumit moment.

drṣṭāntācca | VII. 1. 13 |

X. 3. UNITATEA ȘI SEPARAȚIA

UNITATEA ȘI SEPARAȚIA: PREZENTARE

Unitatea (*ekatva*) și separația (*prthaktva*) sunt considerate, în școala Vaiśeṣika, drept atribute ale substanței. Unitatea este aceea prin care un compositum se înfățișează ca un obiect unitar, iar separația este acel atribut care, aplicat unei mulțimi de obiecte, face ca fiecare dintre acestea să apară ca entități independente și nu ca participante la o unitate.¹ Versetul VII. 2. 1 arată că, pentru a se realiza sinteza într-un singur obiect, atributul unității (*ekatva*) este necesar. Un obiect unitar nu se poate reduce la părțile sale componente; este necesară existența unui principiu unificator, care are existență independentă, distinctă de cea a elementelor constituente. Același lucru este afirmat în VII. 2. 2 despre separație (*prthaktva*), care trebuie admisă ca un principiu necesar ce dă seama de existența independentă a entităților care fac parte dintr-o mulțime.²

Unitatea și separația reprezintă atribute (*guṇa*) și astfel ele nu pot constitui substrat al altor atribute; textul face aceeași remarcă și cu privire la alte atribute, cum ar fi „minuscul” (*anu*, *anutva*), „magnitudine” (*mahat*, *mahattva*) etc. (VII. 2. 3).

Unitatea și separația nu se pot afirma cu privire la orice, ci doar la substanțe; în ciuda a ceea ce pare să susțină experiența, Kaṇāda consideră că atributele și acțiunile nu pot fi caracterizate de unitate și separație, nici măcar dacă acestea sunt considerate într-un mod secundar.

Textul insistă destul de mult asupra imposibilității de a aplica atributul „unității” la tot ceea ce există. Ba chiar, sintagma „*sarvaikatva*” din VII. 2. 4, tradusă prin „toate [sunt caracterizate] de unitate”, ar putea fi interpretată ca „unitate universală”, „unitate a tuturor”. În acest caz, textul ar respinge teoria unității absolute a tot ceea ce există, teorie promovată în acea perioadă în Upanișade și care, ulterior, va dobândi consacrarea în India. O astfel de interpretare și-ar găsi sprijin și în atenția deosebită pe care Kaṇāda o acordă respingerii acestei idei, care este în deplină consonanță cu importanța deosebită pe care monismul universal, non-dualismul, o dobânda în peisajul ideologic al Indiei antice.

¹ Madhavananda 1996:199-202.

² Keith 1921:189, Vezi și Madhavananda 1996:205-207, Jha 1982: 299-310, Potter 1995:53.

1-I. 2. 2!). Cauza (*kāraṇa*) și efectul (*kārya*) sunt conectate – și, prin aceasta, între ele nu există separație (*prthaktva*) – însă această conexiune nu presupune preexistența efectului în cauză, așa cum susțineau alte școli filosofice ale vremii – și, prin aceasta, relația dintre ele nu este una de unitate (*ekatva*).

kāryakāraṇayorekatvaikapṛthaktvābhāvādekatvaikapṛthaktvaṃ na vidyate | VII. 2. 7 |

VII. 2. 7. Unitatea și separația efectului și cauzei nu există datorită non-existenței unității și separației [între cauză și efect].

etadanityanīṭayorvyākhyātam | VII. 2. 8 |

VII. 2. 8. Aceasta este afirmată cu privire la cele două [elemente] non-eterne, [adică cu privire la cauză și la efect].

X. 4. CONJUNCȚIA ȘI DISJUNCȚIA

CONJUNCȚIA ȘI DISJUNCȚIA: PREZENTARE

Conjuncția (*samyoga*) și disjuncția (*vibhāga*) sunt considerate, în sistemul Vaiśeṣika, tot ca atribute (*guṇa*) ale unor substanțe. Așadar, despre ele nu se pot predica alte atribute (VII. 2. 11-VII. 2. 12). Pentru Vaiśeṣika, atât conjuncția cât și inherența (*samavāya*) reprezintă un tip de relație, de asociere între două entități; ceea ce dă distincția dintre ele este faptul că, în cazul inherenței, relaționarea este necesară, pe când, în cazul conjuncției, este contingentă. Două entități care se găsesc într-o relație de inherență sunt, prin înseși naturile lor, asociate una celeilalte, disocierea fiind din principiu imposibilă. În schimb, conjuncția are loc atunci când două entități ce există independent una de alta relaționează într-un mod contingent.

Conjuncția nu reprezintă o relaționare a naturilor celor două entități, un atribut intrinsec lor, ci doar o asociere produsă, cauzată. Fiind vorba despre un atribut produs, conjuncția este temporală și e urmată de disjuncție.¹ Versetul VII. 2. 9 detaliază tocmai acest aspect, al caracterului produs, cauzat, al conjuncției, scoțând în evidență cauzele acesteia.

¹ Jha 1982:301-304, 326-331, Madhavananda 1996:207-210, Potter 1995:121-122.

VII. 2. 20. Recunoașterea unui obiect pe baza unui cuvânt este convențională.

X. 5. DEPĂRTAREA ȘI APROPIEREA

ekadikkālābhyāmekakālābhyām sannikṛṣṭaviprakṛṣṭābhyām paramaparañca | VII. 2. 21 |

VII. 2. 21. [Noțiunile] de „depărtat” și „apropiat” [iau naștere] datorită unei perechi [de obiecte situate în] același loc, în același timp, datorită [noțiunilor] de „contact” și „disociere”.

Textul sanskrit nu conține niciun cuvânt corespunzând termenului „pereche”, care apare în traducerea română, însă folosirea numărului dual în acest verset justifică introducerea cuvântului „pereche”.

„Același loc” (*ekadiś*) – literal, „într-un singur spațiu/loc”.

„Același timp” (*ekakāla*) – literal, „într-un singur timp”.

Sunt discutate atributele de tip relațional ale depărtării (*apara*) și apropierii (*para*). Acestea pot avea atât un sens temporal cât și unul spațial; pot desemna atât o relaționare temporală, cât și una spațială.¹ Textul pune în legătură atributele „depărtare” și „apropiere” cu alți doi termeni relaționali și anume „contact” (*samkṛṣṭa*) și „disociere” (*viprakṛṣṭa*).

kāraṇaparavātkāraṇāparavācca | VII. 2. 22 |

VII. 2. 22. Și datorită îndepărtării cauzei sau datorită apropierii cauzei.

Śaṅkara Mīśra echivalează „cauza” (*kāraṇa*) despre care se discută în acest verset cu timpul (*kāla*), considerat drept una dintre cauzele apariției noțiunilor de „depărtare” și „apropiere”, și consideră că prezența acestor atribute la nivelul timpului este cauza cunoașterii lor. Fără a da vreo explicație pentru această restricționare, Śaṅkara Mīśra nu menționează și spațiul (*diś*) drept una dintre cauzele posibile ale cunoașterii atributelor „depărtare” și „apropiere”.

¹ Madhavananda 1996:211-212, Jha 1982:352-357, Keith 1921:191, Potter 1995:52-53.

În versetele IX. 1. 1-IX. 1. 2 și IX. 1. 4-IX. 1. 5, Kaṇāda distinge între patru tipuri de non-existență. Această clasificare va dobândi consacrarea în școala Vaiśeṣika. Denumirile sub care cele patru tipuri de non-existență vor fi cunoscute în literatura școlii nu apar încă la Kaṇāda, însă conținutul ideologic al clasificării este prezent în întregime.

Cele patru tipuri de non-existență recunoscute de școala Vaiśeṣika sunt:

1. *Prāgabhāva* – „non-existența anterioară”, non-existența unei entități înainte de apariția sa (IX. 1. 1).

2. *Dhvaṃśābhāva* – „non-existența prin distrugere”; prin distrugere, o entitate existentă (*sat*) devine non-existentă (*asat*) (IX. 1. 2).

3. *Anyonyābhāva* – „non-existența reciprocă”; non-existența naturii unei entități într-o altă entitate; se poate considera că orice entitate existentă implică non-existența naturii unei alte entități (IX.1. 4).

4. *Atyantābhāva* – „non-existența absolută; non-existența, în orice mod cu putință, a unei entități.

Kaṇāda definește acest tip de non-existență prin excluziune, arătând că reprezintă acea formă a non-existenței care nu aparține niciunuia dintre cele trei tipuri enumerate anterior.

kriyāguṇavyapadeśābhāvād prāgasat | IX. 1. 1 |

IX. 1. 1. Datorită non-existenței vreunui indiciu al acțiunilor sau al atributelor [lor], [entitățile] nu există înainte [de producerea lor].

sadasat | IX. 1. 2 |

IX. 1. 2. Ceea ce există [poate deveni] non-existent.

asataḥ kriyāguṇavyapadeśābhāvādarthāntaram | IX. 1. 3 |

IX. 1. 3. [„Existență”] are un sens diferit de „non-existență” datorită lipsei vreunui indiciu al acțiunii sau al atributelor [în non-existență].

saccāsat | IX. 1. 4 |

IX. 1. 4. Și cele existente (*sat*) sunt non-existente.

yaccānyadasatatadadasat | IX. 1. 5 |

Se remarcă faptul că Vaiśeṣika preia, într-un context ontologic realist, conceptele cu tentă mistică din ideologia upanișadelor; astfel că cele mai elevate stări spirituale sunt în continuare descrise ca stări de „unire”, „focalizare”, „absorbție” (*samāhita*, *upasaṃhṛta*, *samādhi*), deși ideea unei uniuni între sinele ascetului (*ātman*) și sinele absolut (Brahman) este abandonată în Vaiśeṣika. Vezi și pasajul V. 2. 14-V. 2. 18.

De fapt, întregul verset reprezintă, cel mai probabil, o preluare a unor idei dintr-un context brahman. Termenii care apar în acest verset, „organ intern” (*antaḥkāraṇa*), „focalizare” (*samāhita*), „meditație” (*samādhi*) nu sunt proprii școlii Vaiśeṣika, fiind însă termeni importanți ai altor sisteme (în special ai brahmanismului upanișadic, care, la data redactării textului, era în curs de constituire și ai școlilor Sāṃkhya și Yoga). Tocmai pentru că reprezintă un import, sensul versetului nu este foarte ușor de elucidat. Jaya-Nārāyaṇa consideră că se referă la modul în care se produc aceste percepții extraordinare în cazul asceților care au realizat deja starea de meditație (iar aceste percepții se produc spontan, natural, fără a necesita vreun efort suplimentar), respectiv în cazul acelor care încă nu au desăvârșit această stare (și care, pentru a realiza astfel de percepții au nevoie de concentrare, de practica unor tehnici meditative).¹

tatsamavāyāt karmaguṇeṣu | IX. 1. 14 |

IX. 1. 14. [Perceperea] acțiunilor și a atributelor este datorată inherenței [lor în substanță].

ātmasamavāyādātmaguṇeṣu | IX. 1. 15 |

IX. 1. 15. [Percepția] atributelor sinelui este datorată inherenței [lor] în sine.

CUNOAȘTEREA INFERENȚIALĂ

asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ saṃyogi virodhi samavāyi ceti laingikam | IX. 2. 1 |

IX. 2. 1. Că ceva este efectul, cauza, conjunctul, contradictoriul, subiectul inherenței – acestea sunt [tipurile de cunoaștere] inferată.

¹ Vezi Madhavananda 1996:104, Keith 1921:259.

INDEX SANSKRIT

A

aṅgīkāra – *acord*
 aṅga – *membre parte componentă*
 aṇu *atom minuscul*
 aśuci – *impur*
 abhaya – *lipsit de frică*
 abhidhā – *denumire*
 abhimāna – *conștiință de sine*
 abhiniveśa – *tendență*
 abhinna – *non-diferit*
 abhyāsa – *exercițiu repetiție*
 abhūta – *non-existent*
 acala – *nemișcat*
 acintya – *de negândit*
 acyuta – *nepieritor*
 adhikārin – *apt calificat*
 adhiṣṭhāna – *substrat*
 adhyāropa – *supraimpoziție*
 adhyasta – *supraimpus*
 advaita – *non-dual*
 advayatva – *non-dualitate*
 agni – *foc*
 ahaṁkāra – *simțul egoului*
 ahaṁbrahmāsmi – *"eu sunt Brahman"*
 aikya – *unicitate*
 ajānata – *necunoscut*
 ajñāna – *necunoaștere, ignoranță*
 ajñānin – *cel ce nu cunoaște ignorant*
 ajñāta – *necunoscut*
 ajñā – *ignoranță*
 akṛta – *necreat*
 akartṛ – *non-agent*
 akhaṇḍa – *indestructibil*
 akhila – *întreg*
 akṣara – *indestructibil*
 alīka – *ireal*
 alepaka – *nepătat*
 amṛta – *nemuritor*
 anādi – *fără început*
 ananyatva – *non-alteritate*

anavabhāsa – *non-manifestare*
 anidra – *lipsit de somn*
 anirvācyā – *de nedescris*
 anitya – *non-etern*
 anna – *hrană*
 antaḥkaraṇa – *organul intern*
 anubhava – *experiență*
 anubodha – *cunoaștere*
 anucintana – *gândire*
 anukampa – *compasiune*
 anupahita – *neînvăluit*
 anusandhāna – *căutare, amintire*
 anuvṛtti – *activitate*
 anuvacana – *studiu*
 anyathā – *alteritate*
 aparigraha – *non-posesie*
 aparokṣa – *imediat perceptibil*
 aparokṣatva – *perceptibilitate*
 apañcīkṛta – *ne-quintuplicat*
 apekṣā – *necesitate realizare*
 apūrvatā – *caracter novator*
 asa – *non-existent*
 aspandamāna – *care nu vibrează*
 asteya – *cinste*
 astitā – *existentă*
 atīta – *transcendent*
 avadhāraṇa – *înțelegere*
 avasthā – *stare, condiție, situație*
 avasthāna – *stabilire*
 avastu – *irealitate*
 avatāra – *coborâre*
 aviruddha – *non-contradicție*
 avyakta – *non-manifest*
 avyaya – *neschimbător*
 ayuktatva – *non-admisibilitate*

Ā

āśrama – *stadiu al vieții*
 āśraya – *stabilit*
 ābhāsa – *manifestare*
 ācārya – *învățător*
 ādeśa – *instrucțiune*
 ākāśa – *eter spațiu*
 ākāra – *formă*

Colecția

CĂRȚI FUNDAMENTALE

Vaśeṣika-sūtra reprezintă unul dintre cele mai vechi texte filosofice ale Indiei, anterior budhismului și contemporan cu etapele inițiale ale sistemelor Vedānta și Sāṃkhya. Deși nu se cunoaște nimic sigur cu privire la Kaṇāda, legendarul autor al acestui text de o mare lapidaritate, este cert că Vaiśeṣika ia naștere în mediile brahmane, în mediile preoțimii vedice și, în esență, școala reflectă interesul membrilor acestei caste în a găsi un răspuns la întrebările legate de finalitatea ultimă a vieții.

Sistemul filosofic al școlii se inserează în contextul ideologic al Indiei antice și nu încearcă atât să producă o revoluție în acest context, cât, mai degrabă, să elaboreze și să detalieze anumite aspecte ideologice tradiționale, ținând în special de sistemul cosmologic. Având ca pretext al investigației filosofice un obiectiv de natură soteriologică și făcând apel la o reflecție analitic-realistă îndreptată asupra multiplicității fenomenelor naturale și umane, școala va elabora un sistem cosmologic amplu dezvoltat. Se încearcă elaborarea unui sistem categorial cât mai cuprinzător, care să dea seama atât de constituirea Universului fizic și a diverselor sale procese (cauzalitatea, mișcarea) cât și de natura individului uman și a diferitelor sfere ale experienței umane (cunoaștere, acțiune, etică).

Filosofia școlii se constituie în cel mai vechi sistem cosmologic bine elaborat din India, în cea mai arhaică structurare categorială a Universului din filosofia brahmană.

Ovidiu Cristian Nedu



EDITURA
HERALD

ISBN 978-973-111-164-3



5 948417 021148